Revue de l'histoire des religions



TOME 221 – FASCICULE 2
AVRIL – JUIN **2006**



Revue **ph**ilosophique de **L**ouvain
Tome 107 n°12 novembre 2010

Table du tome 107

TABLE DES MATIÈRES

ARTICLES

ÉTUDES CRITIQUES



ISSN : 0035-3841
E-ISSN : 1783-1768
Categories : Philosophy
Directeur scientifique: Gilbert Gérard
Secrétaire: Benoît Thirion
Directeur: Danielle Lories

Institut Supérieur de Philosophie - Collège Cardinal Mercier
Place Cardinal Mercier, 14, boîte L3.06.01
B-1348 Louvain-la-Neuve
Belgique

PAR ÉDITIONS PEETERS (2010)



SUR LES SOURCES COMMUNES DE LA MYSTIQUE JUIVE ET ISLAMIQUE : LA KABBALE ET LE SOUFISME[1]

Farshid Delshad
(Université de Berne)

C'est une évidence que dans le judaïsme la mystique et la *Kabbale* sont indissolublement associées. Profondément enraciné dans l'historie juive puisque, selon la tradition, elle remonte à MOÏSE, voire même à ADAM, la *Kabbale* reste au centre du culte juif depuis sa création initiale au 13ème siècle. Certains chercheurs pensent qu'elle est apparue en même temps que la renaissance juive du 13ème siècle, d'autres que la Kabbale était une ancienne tradition récupérée du deuxième siècle rabbinique. Quoi qu'il en soit, tous les deux sont unanimes pour affirmer que la *Kabbale* est une création entièrement juive. Même s'il est évident que la Kabbale contient des éléments syncrétiques, certains des plus grands érudits juifs supposent que cette création mystique est une innovation entièrement judaïque.

Abraham S. HALKIN (1904–1990), célèbre professeur des études judaïques à la '*Jewish Theologcal Seminary*' à New York affirme par exemple que dans toute la vaste littérature de la *Kabbale*, on ne trouve aucune trace d'une d'influence provenant d'une source non-juive. [2] Gershom SCHOLEM (1897-1982), autre éminent savant spécialisé dans la *Kabbale* discute de la question spécifique de l'influence soufie sur les enseignements juifs, mais déclare que les mystiques musulmans n'ont eu aucune influence visible ou profonde sur le développement de la *Kabbale* et sa culture mystique. Il refuse catégoriquement la thèse de Friedrich August THOLUCK (1799–1877), théologien allemand, qui avait constaté l'influence d'éléments musulmans dans la Kabbale :

> « Ce n'est pas possible de considérer comme sérieuse la tentative de F. A. Tholuck de démontrer que la Kabbale serait dépendante historiquement du soufisme. Les bases philologiques et historiques de ces affirmations sont beaucoup trop faibles pour justifier les résultats et les conclusions d'auteurs qui ne sont pas conformes à la réalité ».[3]

Joseph DAN, rédacteur en chef de *The Early Kabbalah* (New York, 1986), en réponse à l'idée de Scholem, déclare qu'ABRAHAM fils de MAÏMONIDE, (m. 1237), dans l'apologie qu'il a écrite pour son père constate que la *Kabbale* est construite sur le modèle du soufisme:

[1] Pour la correction et l'amélioration stylistique je remercie M. Eric Soguel ancien professeur de langue classique et orientale à Neuchâtel et Beyrouth.

[2] Cf. ABRAHAM S. HALKIN, *Epistles of Maimonides: Crisis and Leadership*, The Jewish Publication Society, NY 1992, p. 21-23.

[3] Cf. SCHOLEM, GERSHEM, *Origins of the Kabbalah*, New Jersey: The Jewish Publication Society, 1987, p. 6. Sholem se réfère au traité de Tholuck : *Commentatio de vi, quam graeca philosophia dans theologia tum tum Muhammedanorum Judeum exercuerit. II particula: De ortu Cabbalae*, Hambourg, 1837.

> « Ce n'est pas surprenant que la thèse de Maïmonide concernant l'impact du soufisme musulman sur la Kabbale n'ait aucune influence sur l'émergence de la Kabbale. »[4]

Contrairement à l'opinion de G. SCHOLEM, J. DAN et A. S. HALKIN selon laquelle la Kabbale est un pur produit de l'expérience de la mystique juive, il paraît évident, toutefois, qu'elle a été inspirée par les soufis des siècles précédents.[5] Les penseurs mystiques juifs du Moyen Âge ont frayé le chemin à une transformation profonde de la mystique juive et à l'apparition de la Kabbale comme nous la connaissons aujourd'hui. Lorsque la *Kabbale* est correctement comprise, elle ressemble à un *potpourri* soufi-juif, construit sur la base de l'appréciation des maîtres juifs pour l'éducation dans une série des rituels et des croyances des soufis et des conditions qui sont courantes au cœur du culte juif.

Avant d'examiner les influences soufies sur la Kabbale, il est important de comprendre exactement ce qu'est la *Kabbale.* Le mot *Kabbale* (héb. קבלה *qabbala*) signifie littéralement 'réception' de l'enseignement traditionnel, et il représente une tradition ancienne de la mystique juive redécouverte au 12éme et 13éme siècles, mais l'histoire du développement de la signification de cette définition semble être plus complexe. Lorsqu'un groupe d'écrivains juifs du Midi de la France, au 12ème siècle, avaient commencé – initialement presque incognito et qui plus tard s'est ouvert d'avantage – à propager leurs interprétations et weltanschauungs concernant des mystères particuliers, ils se désignaient du nom de *méqûbbâlîm.* Le verbe hébreu *qabbbél* signifie 'recevoir', 'obtenir' ou 'accueillir', dans ce sens le mot *méqabbél* signifie 'receveur' et par conséquence le lexème *méqûbbal* s'appelle – comme participe passif – ' ce qui est reçu' ou 'accepté' qui sémantiquement correspond au mot 'adepte'. Peu après le terme *qabbala,* comme substantif, a été interprété au sens de 'tradition reçue' qui se réfère dans la signification symbolise les mystères de la Thora.[6] Probablement le participe passif *méqûbbâlîm* désigne ne seulement les 'adeptes' mais se réfère aussi à l'idée que cet enseignement ne serait pas une novelle invention mais qu'il serait le l'héritier d'une très ancienne tradition présentée maintenant sous une forme concrète.[7] Bien que la *Kabbale* soit exposée par les auteurs originaux comme une série de doctrines vénérables attribuées aux anciens maîtres juifs des premiers siècles de l'ère chrétienne, on peut néanmoins en douter, car elle a émergé au moment même où on affirmait sa 'redécouverte'. Et elle a été, entièrement juive si on se réfère au langage, aux récits, aux mythes, au droit et au symbolisme propre à la langue hébraïque et araméenne du deuxième siècle, comme un moyen pour entrer dans les mystères de l'union spirituelle avec Dieu.[8] Si on s'en tient

[4] Cf. JOSEPH DAN and RONALD KIENER, *The Early Kabbalah*, Mahweh, NJ: Paulist Press, 1986, p. 17.
[5] Cf. ABRAHAM HALKIN, *Epistles of Maimonides: Crisis and Leadership*, *The Jewish Publication Society*, New York 1992, p. 21-23.
[6] Cf. Johann MAIER, *Die Kabbalah. Einführung – Klassische Texte – Erläuterungen.* Verlag C.H.Beck, München 1995, p. 44.
[7] Cf. Ibid.
[8] Cf. MOSHEH IDEL: *Kabbalah, New Perspectives*, Yale University Press 1990, p. 23-27.

seulement à la question, et si on se concentre uniquement sur les détails des contenus et des bases de la *Kabbale,* il s'avère que sa construction se fonde sur une vision spécifique de l'antiquité tardive et médiévale, mais, bien sûr, avec quelques modifications pour l'adapter au culte juif.

La *Kabbale* ne se réduit pas à des textes ou à un milieu géographique. C'est une tradition comportant une collection de pamphlets, de traités, d'idées et de mythes qui se sont développés au fil du temps, par exemple le *Sefer Yetsirah* au 9ème siècle parmi d'autres œuvres kabbalistiques comme le *Sefer Bahir*, *Sefer ha-Iyyun*, le *Zohar* (Livre de la Splendeur) et la quantité d'autres œuvres rédigées plus tard. La plupart de ces textes sont remplis de symboles, d'imageries obscures, et d'instruction absconses que, dit-on, seul l'initié est à même de comprendre. Jusqu'à l'appariation du hassidisme au 18ème siècle, la tradition kabbalistique est restée de la compétence d'une élite restreinte.

Malgré les opinions contraires, le soufisme a pénétré dans la Kabbale depuis le début, le soufisme étant endémique dans le bassin méditerranéen, autour des philosophes kabbalistiques. Les mystiques musulmans étaient non seulement omniprésents dans les zones où la Kabbale a émergé, mais ils avaient déjà ouvert la voie mystique dans la quelle la Kabbale s'est engagée. Alors que la mystique juive essentiellement prophétique avait été décentralisée, elle est devenue une tendance inconsistante au cours des quelques centaines d'années précédant le 9ème siècle. Pendant ce temps, les soufis ont suivi constamment assidûment la voie de l'union personnelle avec Dieu. Il est naturel que lorsque l'impulsion de la pensée mystique juive éclata, les kabbalistes juifs ressemblaient à leurs cousins spirituels et en recevaient des conseils dans ce domaine.

Même déjà plus tôt, des juifs inspirés par le soufisme tels que Moïse, Abraham et Obadyah MAÏMONIDE, Salomon Ibn GABIROL, Juda HALEVI et beaucoup d'autres avaient déjà emprunté généreusement des idées mystiques et philosophiques à l'islam, tout en développant leurs conceptions mystiques 'juives' *sui generis*, inaugurant ainsi les débuts d'un itinéraire vers une symbiose mystique.[9] Telle est précisément l'opinion du chercheur Michael MCGAHA qui écrit:

> « Ce n'est pas un hasard que les premiers ouvrages kabbalistiques et le travail du philosophe et soufi Ibn Arabi est apparu à la même époque, c'est-à-dire à la fin du12e et au début du 13e siècle. Des réfugiés juifs de l'Espagne musulmane ont insufflé une nouvelle vie dans les doctrines et les images, qui avaient déjà été développées par les soufis à Bagdad et plus tard en Andalousie, en créant le nouveau système de mysticisme maintenant connu à présent sous le nom de Kabbale. »[10]

L'influence du mysticisme islamique sur la *Kabbale* peut être décelée dans les premiers mouvements kabbalistiques. Le *Sefer Yetsirah* (Livre de la Formation) était un de ces textes médiévaux mystiques juifs qui ont confondu les chercheurs avec son imagerie obscure et sa genèse incertaine. À l'origine, on a pensé que ce livre avait été rédigé entre le deuxième et sixième siècle, mais récemment il été

[9] Cf. Gregory B. KAPLAN, *Review of: The Compunctious Poet: Cultural Ambiguity and Hebrew Poetry in Muslim Spain*, Ross Brann, Johns Hopkins UP, 1991, p. 41; 54-56.
[10] Cf. Michael MCGAHA, Medieval Encounters III, 1997, p. 57.

daté avec plus de précision comme étant un héritage du neuvième ou dixième siècle. Dans les deux cas, soi pré-daté soi postdaté, il est l'un des premiers ouvrages kabbalistiques.

Le *Sepher Yetsirah* est apparu pendant une période marquée pas une grande amitié entre les deux cousins bibliques, lorsque les Juifs ont été inclus, même dans les plus hautes sphères intellectuelles de la cour du calife islamique à Bagdad.[11] Cela s'est passé seulement quelques siècles après l'apparition de l'Islam, lorsque la tradition juive et de nombreux juifs convertis et pénétrés par leur propre tradition ont contribué au développement rapide de certains aspects de la pensée islamique ouverte encore à de nouvelles influences, ce qui a permis des relations poreuses entre les deux religions abrahamiques.

Anonyme, le *Sefer Yetsirah* (il a seulement quelques chapitres) a pris une grande importance dans la mystique juive postérieure, ayant une forte influence non seulement sur les premiers écrits kabbalistiques, mais aussi sur les kabbalistes des siècles suivants. Le *Sefer Yetsirah* introduit un grand nombre de termes et de symboles qui se sont développés dans la Kabbale à part entière. Sans surprise, les rédacteurs du *Sefer Yetsirah* tournés vers le modèle de piété mystique le plus proche a permis de définir les idées de culte juif en s'inspirant du mysticisme islamique.[12]

Le soufisme du *Sefer Yetsirah* implique dans son enseignement des préoccupations concernant le monde obscur de la vision mystique médiévale. Par exemple, les 'lettres mères' du 3éme chapitre du *Sefer Yetsirah*, '*alef*, *mem*, *šin*', représentent chacune un élément primordial, l'éther, l'eau et le feu - sorti de la triade mystique islamique d' '*ayn*, *mîm* et *sîn*. C'est-à-dire les trois lettres citées dans ce chapitre avec leur profonde signification mystique, découlent directement de leurs correspondants linguistiques en arabe, où ils ont joui d'un énorme prestige, dans l'ésotérisme islamique. Pour les juifs, cette triade correspond aux trois plus importantes *Sephirot* (ou stations du chemin de l'arbre de vie, qui est la représentation glyphique de la circulation des énergies de Dieu dans l'univers) à partir de laquelle toutes les autres formes de vie ont vu le jour.[13]

Pour les musulmans, ces trois lettres arabes (c. à d. ع، م، س) que l'hébreu a emprunté présentent dans certaines écoles herméneutiques musulmans les trois piliers de monde spirituel islamique qui symbolisent allégoriquement les lettres initiales des noms 'Ali', 'Muhammad' et 'Salman le Pur' (pers. *Salmân-e Pâk*), le premier individu persan qui a embrassé l'Islam et un héros spirituel des chiites[14].

Les théories linguistiques en général présentées par le *Sefer Yetsirah* sont empruntées à des d'études grammaticales faites par les mystiques islamiques aux 8 e et 9 e siècles. Beaucoup d'idées exprimées au moyen de la signification mystique des lettres dans le *Sefer Yetsirah*, y compris la similitude indiquée ci-dessus, semblent avoir leur origine dans les travaux de l'alchimiste et mystique musulman Jâbir ibn HAYYÂN (721-815) alchimiste musulman d'origine persane. C'est intéressant de noter dans ce contexte, que Jâbir a également écrit un traité intitulé

[11] Cf. Steven WASSERSTROM, "*Sefer Yesira and Early Islam: A Reappraisal*, *Journal of Jewish Thought and Philosophy* III, 1993, p. 15.
[12] Ibid., p. 1-30.
[13] Cf. Gershom SCHOLEM, *Origins of the Kabbalah*, p. 30.
[14] Cf. Steven WASSERSTROM, *Journal of Jewish Thought and Philosophy III*, p. 3-4.

'*Le livre dans lequel j'explique la Torah! '.[15] Voici les concordances spécifiques entre le travail de Jâbir et le *Sefer Yetsirah*:

a. La centralité de la permutation des racines des mots (pour déterminer sens mystique des écritures saintes).
b. La similitude de la terminologie de cette permutation.
c. Classification des lettres et leur articulation orale – les idées qui étaient inconnues à l'époque talmudique, mais développées par les premiers grammairiens arabes. Ceci concerne la traduction des mots qu'on trouve dans les véhicules de méthode de médiation pour atteindre des états mystiques spécifiques.[16]

Il est pratiquement impossible de sous-estimer l'importance de cette grammaire arabe ou le système des lettres sur le développement de la pensée kabbalistique. Le système entier de la médiation kabbalistique, l'ascension vers Dieu, l'interprétation mystique des écritures sacrées et d'autres aspects importants de la mystique juive de 10e siècle postérieure découlent directement de la nouvelle compréhension de la langue hébraïque que la grammaire arabe a apporté aux rabbins du Moyen Âge. Le fait que la théorie linguistique du *Sefer Yetsirah* est profondément liée à la grammaire arabe développée par les philologues musulmans des 8ème et 9ème siècles n'est pas surprenant, si nous considérons que les juifs cultivés de cette période ont payé des savants musulmans pour leur enseigner la grammaire arabe.[17]

Ce court traité a également introduit le nombre exact des voies mystiques et des étapes intermédiaires qui devaient définir *l'arbre de vie* selon de la doctrine de la *Kabbale* et ses 22 voies (chacune étant représentée par une lettre différente de la *Kabbale* de l'alphabet hébreu, qui sont au nombre 22) et 10 'chiffres' primordiaux' signifiés par le néologisme *sephiroth*, qui allait devenir l'un des mots les plus utilisés dans le système kabbalistique. Le mot *sephiroth*, utilisé pour la première fois dans le *Sefer Yetsirah*, est dérivé d'un verbe hébreu (SFR ספר) qui lexicalement signifie 'compter'. En introduisant ce nouveau terme, *sephira*, dans un endroit où le mot *mispar* (מספר *mispar*) 'chiffre' aurait normalement suffi, le *Yetsirah* a indiqué que le lexème *sephirot* symbolise les propriétés métaphysiques de l'univers et les étapes de la création et c'est pour quoi l'utilisation du terme *sephirot* doit être considérée comme un mot plus précis que le terme courant de *mispar*, et finalement représente les blocs de construction et les 'éléments de l'univers'. Les voies et les étapes du chemin 'séphirotique' du *Sefer Yetsirah* sont venu à intégrer *l'arbre de vie* kabbalistique, ou à servir de clé pour comprendre la voie de l'unité avec la puissance divine.

Dans un sens très général, Gershom SCHOLEM décrit les dix *sephirot* ainsi:

> « La première des *sephiroth* est le pneuma (esprit) de Dieu vivant. A partir de cette esprit procède, grâce à la condensation, le 'souffle de la respiration', c'est

[15] Ibid., p. 14.
[16] Ibid., p. 11.
[17] Ibid., p. 27.

l'élément primordial de l'air ; de l'air primordial sortent l'eau et le feu, les troisième et quatrième *sephirot.* De l'air, l'élément primordial, Dieu créa les 22 lettres. Les six dernières *sephiroth* représentent les six dimensions de l'espace. Il est dit que la totalité de ces *sephirot*, de la première à la dernière, sont reliée l'une à l'autre et qu'elles s'interpénètrent. Cette période constitue ainsi une unité ».[18]

Bien sûr, il s'agit d'une explication très rudimentaire des piliers de système kabbalistique, chacune des dix *sephirot* a été un objet d'innombrables écrits et de multiples conjectures au long de centaines d'années avec un corpus continuelle et considérable d'ouvrages sur la Kabbale par les mystiques du 20è et 21ème siècle et même par des charlatans.

Il faut ajouter un texte islamique pratiquement du même nom, 'Secret de la création', livre qui aurait été écrit à l'époque du calife al-Ma'mûn (813-833), précédant d'un siècle le *Sepher Yetzirah.* Comme tant de nombreux autres ouvrages mystiques de cette période, il a été attribué aux scribes de l'antiquité, en particulier à Apollonius DE TYANE. Cet ouvrage partage beaucoup d'éléments essentiels avec le *Sefer Yetsirah*, les deux traitent le même secret concernant la formation de l'univers visible. Les deux ouvrages présentent un aspect scientifique car ils sont composés de six sections subdivisées en phrases explicatives brèves. Bien qu'il n'y ait pas de preuve définitive que le *Sefer Yetsirah* soit basé sur son homonyme islamique, les ressemblances sont frappantes et semblent impliquer un autre cas où l'apparition de nouvelles voies de la mystique juive a eu des précurseurs en islam.

En fin de compte, ce texte court et obscur a donné l'impulsion à la plupart des aspects importants de la formation de la *Kabbale.* Les kabbalistes tardifs ont puisé un grand nombre de leurs concepts de base qui sous-tendent la croissance de ce système, ainsi que la terminologie pour les décrire précisément à partir de ce petit ouvrage comme fondement de leur l'inspiration intellectuelle et mystique.

Le *Sefer ha-Bahir*- venu quelques siècles après le *Sepher Yetsirah* - est généralement considéré comme le premier texte véritablement kabbalistique, dans lequel les nouvelles formes et les idées de la Kabbale ont été formées de manière plus ou moins définitive. Ce livre attribué au rabbin Nehuniah ben HA-QANAH (*m. 70) - largement considéré comme un ancien exégète du Talmud - a été écrit dans le style juif classique, ayant recours à l'idiome typiquement mystique et à la numérologie commune à ces textes obscurs de son époque. Dans ce document, les éléments constitutifs de la pensée kabbalistique ont été construits et ont servi de base pour la mystique kabbalistique à venir.

Mais l'influence directe de cette idéologie affirmée par les chercheurs juifs contemporains ne peut pas être trouvée parmi les anciens textes kabbalistiques, ce qui les a induits souvent en erreur. En effet, alors que les premiers kabbalistes ont parlé d'influences comme une 'apparition de l'esprit saint', la révélation du prophète Elie et d'ineffables mystères célestes, la vérité, toutefois, se révèle être toujours incommode. Comme pratiquement toute mystique juive médiévale émanant du monde musulman, ces nouveaux concepts dans la spiritualité juive ont été importés et déguisés par les soufis eux-mêmes.

[18] Cf. Gershom SCHOLEM, *Origins of the Kabbalah*, p. 35.

Éprouvant le plus profond respect pour le mysticisme islamique devenu commun entre mystiques juifs du Moyen Âge, le rédacteur de *Sefer ha-Bahir* base même ses idées les plus fondamentales sur la pensée musulmane. Par exemple, l'auteur anonyme juif emprunte textuellement à des sources soufies l'idée que le 'livre sacré' représente un 'plan de la création'. Ici, les lettres et même les espaces entre les lettres sont tous symboles de la puissance de Dieu et de sa pensée, créations mystiques qui doivent être comprise à un niveau bien au-dessus du sens ordinaire des mots eux-mêmes. Selon cette théorie, ce sont les lettres elles-mêmes qui sont, en tant qu'esprit, les principes dynamiques de la création, le souffle de Dieu qui exhale la vie dans un univers préalablement stérile. La création était comme un océan infini, qui, au moment de la conception déborde, remplissant le monde de la connaissance de Dieu, donnant ainsi 'l'eau aux nécessiteux'. Bien sûr, dans l'explication de cette idée mystique musulmane, les rédacteurs juifs du *Sefer ha-Bahir* remplacent bien entendu le mot 'livre sacré' du 'Coran' par le lexème plus acceptable chez les juifs de la 'Thora'.

Cette idée inspirée par le soufisme que les lettres de la Thora ont une valeur mystique cachée conduit à l'élaboration d'une manière toute nouvelle permettant de comprendre toute la langue hébraïque selon une herméneutique moderne. Les mystiques musulmans avaient trouvé depuis longtemps un sens mystique aux différentes lettres arabes à la tête des sourates ou chapitres du Coran ainsi que dans le texte lui-même. Alors les mystiques juifs ont suivi la typologie philologique et linguistique d'interprétation de la Thora comme les théologiens et mystiques musulmans l'ont fait depuis longtemps. En fin de compte, ces idées étaient basées sur l'opinion que les mots eux-mêmes sont formés selon les mêmes lois correspondant à la formation des mondes physiques et spirituels. Les idées exprimées par les mots ont été intégrés, pour ainsi dire, dans les lettres des mots eux-mêmes. 'Les mots de la langue ont été formés selon des principes rigoureux correspondant à celles qui ont régi la constitution physique et spirituelle des réalités signifiées par les mots, les éléments simples du langage étant la *clé* de toute connaissance.'

Grâce aux Juifs inspirés par les soufis cette 'science des lettres' - originellement arabe – s'est introduite dans le mystique juive et est devenue un élément constitutif dans les perspectives de la Kabbale en plein essor. L'un des premiers rabbins juifs à recueillir l'inspiration de ce système était Hai GAON (m. 1038), connaissant bien les langues persanes et arabe et la littérature arabe, il a néanmoins mis en garde contre l'étude de la philosophie islamique. Il est même allé jusqu'à critiquer de manière véhémente son beau-père, Samuel BEN HOPHNI (m. 1013), et d'autres comme lui, qui ont souvent lu les œuvres de non-Juifs.

Cependant, dans la catégorie des 'faites ce que je dis et pas ce que je fais', Hai Gaon a emprunté beaucoup de concepts islamiques qui sous-tendent la science des lettres, mais comme presque tous les autres juifs inspirés par le soufisme, il a attribué la chose à un ancien prophète biblique : Ézéchiel. En fin de compte, le passage de Hai Gaon sur l'utilisation de la 'tradition des formes des lettres sacrés et leur inscription' présente des similitudes spécifiques avec des techniques de calligraphie arabe connues à Bagdad et à Damas au cours de la période pendant laquelle il a été actif. Dans ce sens le chercheur David ARIEL mentionne:

« Ibn Wahšîyya, théologien damascène de neuvième siècle a composé 'Le livre utile pour l'amour et la connaissance symbolique des mots' (arab. *Kitâb-i šawq al-mustahâm fî ma'rifat rumûz al-aqlâm*) pour la participation à la connaissance des symboles des langues pour lesquelles il a présenté un ancien catalogue. Ses ouvrages ont été largement distribués dans tout le Moyen-Orient antique et ont même été connus des Juifs, comme Maïmonide, qui les cite dans 'Le Guide des égarés' (arab. *Dalâî'l al-hâ'irîn*). Dans ce livre (on trouve un passage qui a été reproduit précisément en hébreu, dans un ouvrage attribué à Hai Gaon). C'est par cette voie que la technique de la calligraphie magique et mystique courante chez les auteurs musulmans de Damas et de Bagdad à partir du IXe siècle, a trouvé son chemin dans les traditions mystiques juives aux 12eme et 13eme siècles. Cette technique de la calligraphie mystique en Islam est fondée sur les enseignements des soufis concernant les noms divins. »[19]

Il est bien entendu que la science originale des lettres a été basée sur la grammaire et l'alphabet arabe, mais parce que les deux langues appartiennent à la famille sémitique, les auteurs du *Sefer ha-Bahir* n'ont eu aucune difficulté à traduire des idées trouvées dans la science de lettres arabes en les appliquant aux concepts familiers à l'ancienne langue juive : l'hébreu.

Une innovation radicale proposée par le *Sefer ha-Bahir* fut une nouvelle conception de la *Shekinah*, ce qui, encore une fois, a passé facilement du domaine du soufisme dans la sphère de la mystique juive. La *Shekinah* elle-même était une idée bien connue dans les cercles mystiques juifs et avait été identifiée, depuis l'époque talmudique, à la présence de Dieu. Cependant les mystiques juifs du Moyen Âge ont voulu 'anthropomorphisé' Dieu en lui attribuant des qualités humaines à la puissance divine - ils ont donc créé une autre signification variable. Selon Saadia GAON (m. 10ème siècle), la *Shekinah* était en fait un intermédiaire créé par Dieu accessible à l'humanité, une sorte d'émissaire céleste objet de la ferveur des juifs pieux.

Ce concept permet non seulement de résoudre le problème de l' anthropomorphisation' de Dieu, mais aussi d'ouvrir une voie d'approche pour les mystiques. La *Shekinah* est venue à représenter aussi bien cet aspect de Dieu qui a conduit à l'expérience prophétique. Moïse MAÏMONIDE (1138-1204) avait accepté les idées de Saadia concernant la *Shekinah* et l'a associée plus tard aux traditions mystiques islamiques, ce qui a conduit à une nouvelle approche et à l'explication de la prière qui est venue définir la Kabbale.

Une idée du soufisme enveloppée dans cette nouvelle conception de la *Shekinah*, c'est l'imagerie érotique et 'union sexuelle' avec cette puissance divine. L'érotisation de la mystique de relation avec Dieu était nouvellement entrée dans la mystique juive par l'intermédiaire des soufis. Le *Sefer ha-Bahir*, toutefois, a été le premier texte mystique juif à marquer cette idée d'un sceau officiel, faisant

[19] Cf. DAVID ARIEL, *In Approaches to Judaism in Medieval Times II*, Scholars Press1985, p. 158-159.

écho à l'idée que le symbolisme sexuel était approprié à la description de l'union avec Dieu. Tout d'abord proposée par les soufis, puis empruntée par les mystiques juifs, elle a fini par être confirmé par une expérience extatique, presque sensuelle entre l' 'amant' et l' 'aimé', ou la mystique juive avec la *Shekinah* servant de médiatrice. Comme Joseph DAN propose:

> « Le livre *Bahir* a été le premier ouvrage mystique juif à introduire l'idée que le symbolisme sexuel et familial était approprié à la description de l'essence du royaume divin. Ce motif sexuel allait devenir l'un des thèmes les plus centraux et distinctifs de la Kabbale ».[20]

Enfin, le *Sefer ha-Bahir* a décrit aussi les idées qui allaient devenir le centre de 'l'arbre de vie' dans le concept kabbalistique. Dans le *ha-Bahir*, les compilateurs anonymes ont continué de manifester le premier système proposé dans les textes juifs précédents inspirés par le soufisme, en définissant un système de dix 'mots' ou 'paroles' utilisés par Dieu pour créer l'univers et ces dix pouvoirs divins ont été divisés en trois paroles suprêmes associées, sans doute, aux lettres arabes *'ayn*, *mîm* et le *sîn* suivis par sept lettres. Le *Sefer ha-Bahir* dépeint également l'émanation de ces pouvoirs comme un arbre vivant, sur lequel les 'fruits' (c.à.d. *sephiroth*) sont accrochés comme des pommes mûres. Ici, le monde divin est présenté comme 'un arbre dont les énormes branches, les racines, les troncs, les tiges, les feuilles, les bourgeons et les germes, sont un symbole de fécondité qui reflète presque exactement celui de 'l'arbre de vie' (arab. *šajarat al-hayât*) de la mystique islamique.

Ces idées renforcent encore cette conception des voies de la puissance divine, qui des hauteurs ineffables de la sphère céleste ont abouti au monde d'ici bas, qui est la demeure de l'homme. En fin de compte, il n'est pas un seul kabbaliste juif qui n'ait suivi dans la foulée du *Sefer ha-Bahir* le symbolisme fondamental de ce traité influent.

Ces deux textes antérieurs sont à l'origine du texte mystique le plus important écrit depuis le Talmud, près de 1000 ans auparavant. Le *Zohar* apparait sur la scène de la fin du 13ème siècle, peu après l'émergence du *Sefer ha-Bahir*, et a immédiatement supplanté le précédent. Rédigé sous un pseudonyme dans le nord de l'Espagne, le *Zohar* amplifie les idées de l'ancienne *Kabbale*, en quelque 2400 pages. Bien que le *Zohar* ne soit pas un livre complet, en ce sens qu'il manque le début spécifique, le milieu et la fin, sa collection de commentaires, d'histoires, d'anecdotes et même de fragments d'idées a été maintenue généralement au moyen d'un fil rouge commun. Cette compilation est censée représentée les paroles et les croyances de Rabbi Siméon BEN YOHAÏ (m. 150) du deuxième siècle, personnage historique enterré non loin de Safed en Terre Sainte.[21]

Alors que le *Zohar* est dit être la tradition 'redécouverte' de l'époque légendaire talmudique, en fait, l'ensemble des 2400 pages a été rédigé par Moïse DE LÉON, vivant en Espagne. Ses influences spécifiques, bien cachées sous le double discours : allusions historiques et chemins mystiques du cercle de BEN YOHAI, composé des sources habituelles du judaïsme médiéval, dont beaucoup

[20] Cf. Joseph DAN, *The Early Kabbalah*, p. 29.
[21] Cf. Gershom SCHOLEM, *Major Trends in Jewish Mysticism*, p. 156.

avaient été fortement influencées par les soufis eux-mêmes. Abraham BEN EZRA, Moïse MAÏMONIDE, les articles tirés du Kuzari Juda Halevi, Bahya ben Pakuda, Salomon BEN GABIROL, et le *Sefer ha-Bahir* (Livre d'illumination) ont tous joué un rôle important dans la formation du *Zohar*. En mêlant des éléments de provenances diverses avec une portion d'inspiration soufie plus directe, le *Zohar* commence à prendre une couleur particulière à la fois juive et soufie de la mystique médiévale.[22]

L'enseignement présenté à travers des histoires fantaisistes placées dans la bouche des Rabbis du deuxième siècle et de leurs disciples, le *Zohar* a dévoilé un monde secret de vérités mystiques cachées derrière l'imagerie choquante et difficile à suivre de symboles et de récits. Dès lors le *Zohar* sera classé avec à côté de la Bible et du Talmud comme texte faisant autorité. Il s'est imposé comme l'expression de tout ce qui a été le plus profondément caché dans les replis de l'âme juive.

Bien que l'auteur cache son inspiration soufie derrière l'apparence d'un auteur apocryphe du deuxième siècle, fournissant pour ses compatriotes juifs la légitimité de ses idées novatrices. Parfois DE LÉON est même allé jusqu'à élaborer directement des textes soufis précédents. Il emploie des termes et des concepts empruntés aux mystiques musulmans en araméen, la langue des sages talmudiques du deuxième siècle compilateurs de ce traité.

Le savant soufi IBN 'ARABI - qui était mort environ 30 ans auparavant- DE LÉON signait son traité de mystique, anticipant un grand nombre d'idées qui sont au cœur du *Zohar*. Beaucoup de ces concepts, bien sûr, sont nées avec l'un des mentors spirituels d'IBN 'ARABI, notamment le soufi espagnol Muhammad IBN MASARRA (883-931).[23] Plus précisément IBN 'ARABI et DE LEON utilisent le même style poétique et mystique des images pour décrire la mission spirituelle ; ils considèrent la révélation mystique comme supérieur à toutes les autres traditions religieuses orales ; ils posent en principe que la lumière est le symbole de Dieu et ses manifestations divines, tandis que l'obscurité est le symbole de la matière ; ils continuent à développer un système accordant aux lettres et aux chiffres des valeurs mystiques ; ils croient que les rêves offrent une fenêtre sur le mystère enveloppé de mort et de réalisation spirituelle ; Ils supposent que la création a eu lieu à partir d'un point ou d'un cercle émanant de l'infinité, et de ce point dérivent, à leur tour, tous les autres cercles, toutes les créations.[24] Là se trouve la genèse de l'idée kabbalistique du *ein sof* (heb. אין סוף*)*, la puissance ineffable de Dieu à partir de laquelle émanent dix s*ephiroth* de *l'arbre de vie* ; et tous les deux considèrent que les étoiles exercent une influence sur la vie humaine. Sur ce point, DE LEON et IBN 'ARABI donnent une explication sur les étoiles dans un langage étonnamment semblable. Un dernier aspect que le *Zohar* partage avec Ibn 'Arabi concerne l'homme parfait ou primordial (arab. *insân al-kâmil*), ou l'aspect du 'microcosme' de l'être humain qui reflète le 'macrocosme' de Dieu.

[22] Cf. *Sepher ha-Bahir* or: 'The Book of Illumination' Attributed to Rabbi Nehunia ben haKana-Translated by Aryeh Kaplan, Version PDF, p. 6-7

[23] Cf. SEYYED HOSSEIN NASR, OLIVER LEAMAN, *History of Islamic philosophy*, Routledge, UK 1996, Chapter 20, p.277-293; ASÍN PALACIOS, M:*The Mystical Philosophy of Ibn Masarra and His Followers*, trans. E.H. Douglas and H.W. Yoder, Leiden: Brill 1972, p. 31-32.

[24] Cf. ARIEL BENISON, *The Zohar in Moslem and Christian Spain*, New York: Hermon Press, 1974, p. 68-69.

Bien sûr, les idées du microcosme et du macrocosme remontent à la littérature islamique de quelques centaines d'années et trouvent leur l'origine dans les textes hermétiques, ainsi que dans les sources islamiques du début, mais cette idée était en train d'être intégrée et élaborée par la mystique juive. Il y trois aspects spécifiques de cette idée que le *Zohar* a partagé directement avec la théosophie de IBN ʻARABI. Selon Ronald KIENER les similitudes sont frappantes:

> « Selon le philosophe soufi, 'un homme parfait' au niveau humain est un rationaliste perfectionné, qui par la perception de l'état microcosmique de son être, obtient de Dieu l'intuition mystique dans l'unité essentielle de l'homme en tant que 'le nombre' et Dieu en tant que 'l'unique'. Au même moment, l'homme parfait est un *logos*, un verbe par lequel Dieu se connaît et crée le monde. Le *Zohar* contient toutes ces fonctions de l'homme primordial (selon le traité mystique juif), un homme parfait est celui qui a rempli la création du monde par la mise en corporéité masculine et féminine. L'homme primordial est à la fois le microcosme et le *logos*, 'l'image' par laquelle l'homme connait le Dieu révélé et par lequel il connait au même temps le Dieu caché, créateur de monde sublunaire. »[25]

Bien qu'il n'y ait aucune preuve directe que Moïse DE LÉON ait lu les œuvres d'Ibn ʻArabi, ce qui semble être la preuve d'une influence claire. IBN ʻARABI était devenu un stimulus important dans la mystique espagnole au moment de la rédaction du *Zohar*, que même si DE LEON n'avait pas expressément lu le philosophe soufi, il aurait certainement pu recourir à ses idées dans les œuvres d'autres écrivains juifs et musulmans influencés par IBN ʻARABI. Même si DE LEON n'avait pas recouru aux idées spécifiques de la mystique islamique, ces similitudes auraient montré sa dépendance à l'égard d'une source commune islamique.

Admiratif de ses mentors islamiques, DE LEON a utilisé les idées de quelques-uns des mythes les plus importants concernant Muhammad, le Prophète de l'Islam pour disserter sur l'idéal mystique de la *Kabbale* juive. Plus précisément, DE LEON a réinterprété l'idée de *miʻrâj* (ascension) de Muhammad, assomption nocturne dans la terminologie kabbalistique. Il a utilisé la perception musulmane concernant le chemin vers le haut et l'évasion de l'âme de la prison du monde corporel, en intégrant le modèle du 'chemin droit' (arab. *sirât al-mustaqîm*) de Muhammad 'l'échelle de l'ascension' du soufi islamique AL-BATALYAWSÎ (1052-1127), l'insérant comme idée centrale et motif kabbalistique de *l'arbre de vie.* La preuve décisive que Moïse DE LÉON a pris ce terme d'AL-BATALYAWSÎ réside dans le fait qu'il l'associe au motif de l'*échelle* et au concept de l'ascension des âmes des défunts vers le monde céleste. C'est exactement ce que nous trouvons dans l'idée d'AL-BATALYAWSÎ.

On trouve un écho plus faible des mêmes matériaux avec les sources islamiques, comme mieux représentées dans le traité d'AL-BATALYAWSÎ, chez les kabbalistes tardifs, soit par l'intermédiaire du *Zohar* ou, peut-être, à partir de sources originales soufies. Par exemple, l'image réapparaît dans un passage du commen-

[25] Cf. RONALD KIENER, *bn Arabi and the Qabbalah: A Study of Thirteenth Century Iberian Mysticism, Studies in Mystical Literature II*, Volume 2, Number 2, 1982, p. 45.

taire anonyme du *Sefer ha-Temuna* 'Le livre des figures' (1270)[26], ainsi que dans l'idée du 'flux d'émanation' chez les kabbalistes de Gérone (Catalogne). Le fait que ces idées juives ont été fondées sur les précurseurs islamiques est né grâce à l'utilisation du terme spécifique, *sirât al-mustaqîm* (de fois : *khatt al-mustaqîm*), utilisé par les mystiques juifs et reflète exactement le vocabulaire des soufis antérieurs.[27]

D'autres idées soufies spécifiques et aphorismes ont trouvé leur place dans cet ouvrage fondamental le *Zohar*. Un proverbe soufi cité fréquemment dans le *Zohar* se retrouve dans le traité de Bahya IBN PAKUDA (un rabbin et philosophe andalou du 11e siècle.) est la phrase : '*Devenir comme un âne portant des livres saints*', provient d'une parole plus brève et plus charmante, fondées sur le Coran. Selon les soufis : '*Un âne avec une charge de livres sacrés restera toujours un âne*'; c'est à dire, l'apprentissage en lui-même n'élève pas une personne, on doit avoir l'inspiration mystique pour être compté parmi les vrais sages. Ce dicton fréquent chez D'IBN PAKUDA apparait dans le *Zohar* par cet intermédiaire juif.[28]

DE LÉON a aussi emprunté ses idées sur le chemin sinueux de la mystique, représenté métaphoriquement par la route dangereuse conduisant vers l'union divine, selon les soufis. Dans le *Zohar*, l'auteur décrit la vision d'un chercheur traversant sept châteaux successifs, disposés en cercles concentriques, l'un au-dessus de l'autre, chacun étant défini plus haut par des substances de plus en plus précieuses. La description DE LÉON dans ce passage est spécifique de la mystique-islamique.[29]

Dans son allégorie du 'château', le sage juif décrit les différentes étapes que doit passer un mystique sur le chemin de l'union mystique avec Dieu et associe à ces stades les sept *sephirot* inférieures de *l'arbre de vie* kabbalistique. En fait, cette représentation a été inspirée exclusivement par les soufis. D'abord représenté par l'écrivain du neuvième siècle Sufi Abû al-Hasan NÛRÎ (m. 907), dans le *Maqâmât al-qulûb* 'L'es stations des cœurs', les châteaux avec les sept étages[30] est devenue une image bien connue des littératures soufies ultérieures et ont été introduite dans le mysticisme juif par Moïse MAÏMONIDE puis par le *Zohar*.

En fin de compte, le *Zohar* inspiré par les soufis compile dans les 2400 pages des sources diverses, certaines d'entre elles islamiques et d'autres transmises par des intermédiaires inspirés par le soufisme Juif. A cette époque, le soufisme était devenu si endémique à la mystique juive et le système kabbalistique en plein essor qu'il est impossible de continuer à décrire ce chemin spirituel juif sans toucher aux précurseurs soufis. Mais loin de se contenter d'accepter les idées soufies, Moïse DE LÉON semble avoir été particulièrement attiré par la beauté du culte soufi et s'est appuyé avec enthousiasme sur ses précurseurs.

[26] Cf. Alexander ALTMANN & Samuel M. STERN, ISAAC ISRAELI: *A Neoplatonic Philosopher of the Early Tenth Century*, Oxford: Oxford University Press, 1958, p. 23-24

[27] Cf. Alexander ALTMANN & S. M. STERN (eds.) *Studies in Religious Philosophy and Mysticism*, Ithaca, NY: Cornell University Press, 1969, p. 67-68.

[28] Cf. ISAAC MYER, *Qabbalah*, New York: Samuel Weiser, 1970, p. 29.

[29] Cf. Ibid, p. 31.

[30] Cf. ABÛ AL-HASAN NÛRÎ, *Maqâmât al-Qulûb*, Esmaîl Sa'âdat (éd.), Téhéran, Iran 1979, p. 21.

CONCLUSION

Nous nous retrouvons avec la conclusion surprenante que la Kabbale, cet aspect central de la spiritualité juive des salons médiévaux de Terre Sainte et de l'Espagne jusqu'aux réunions de prière du 21e siècle en Occident et au Moyen-Orient, sont traversés par les enseignements sous-jacents du soufisme. Tandis que les politiciens juifs et musulmans contemporains et les bellicistes ne cessent de se combattre, les maîtres musulmans et juifs pratiquent aujourd'hui une version partagée de la voie mystique, qu'ils le sachent ou non.

Un dernier point important à noter concerne le développement des deux cultures ésotériques dans une perspective historique : Même si la *Kabbale* et le soufisme partagent des sources communes spirituelles, et malgré le fait que les deux doctrines se sont influencées mutuellement au fil des siècles, c'est une réalité que les juifs ont eu plus de succès sur le développent de la culture cabalistique que les musulmans sur le soufisme. Contrairement au soufisme la *Kabbale* a été acceptée déjà dès le début faisant une partie de l'orthodoxie, et son enseignement considéré partie intégrale des textes canoniques du judaïsme. Elle a joui d'un énorme respect, alors que le soufisme, considéré comme hétérodoxe, devait combattre pour sa légitimité parmi la culture religieuse de l'islam. Il a été stigmatisé par la majorité des philosophes et théologiens musulmans et non des moindres et par les souverains qui voyaient le soufisme et les soufis comme un danger social et doctrinal. Par ailleurs il existe aussi un élément qui a affaibli le soufisme énormément ; c'est le développement historique de cette idéologie qui a causé des clivages parmi les ordres soufis, de sorte qu'ils ne possèdent aucune doctrine commune. Un sectarisme tel qu'on on le trouve dans le mysticisme musulman n'existe pas chez les kabbalistes ; c'est pourquoi la solidarité et aussi la conformité avec la philosophie judaïque ont protégé la prospérité et l épanouissement de la culture kabbalistique au cours de l'histoire jusqu'à l'époque moderne.

Avec le cœur et l'âme de ces deux religions si étroitement liées par près d'un millénaire de métissage, ne nous semble-il pas étrange que les corps de ces deux religions anciennes abrahamiques soient en guerre? Si on rêve à la paix, il suffit de se pencher sur le passé méconnu et parfois caché, pour découvrir une histoire d'enchevêtrement mystique qui résonne encore à travers la pratique commune des adeptes juifs et musulmans.

BIBLIOGRAPHIE:

ALTMANN ALEXANDER, STERN SAMUEL M., ISAAC ISRAELI:
A Neoplatonic Philosopher of the Early Tenth Century, Oxford: Oxford University Press, 1958
BEN HAKANA, RABBI NEHUNIA:
Sefer ha-Bahir or The Book of Illumination Attributed to Translated by Aryeh Kaplan, Version PDF
BENISON, ARIEL:
The Zohar in Moslem and Christian Spain, New York, Hermon Press 1974.
BENZIMRA, ANDRE:
Hermétisme et alchimie dans la Kabbale, Arché Milano, 2009
CHANAN MATT, DANIEL:
The Essential Kabbalah, The Heart of Jewish Mysticism, Harper Collins, 1996.
DAN, JOSEPH:
The Early Kabbalah, Mahwah, N.J., Paulist Press, 1986.
DAN, JOSEPH & RONALD KIENER:
The Early Kabbalah ,intro,, ,Mahweh, NJ, Paulist Press, 1986.
DAN, JOSEPH & SAMAEL, LILITH:
The Concept of Evil in Early Kabbalah, AJS Review, vol. 5, 1980.
________, The Early Jewish Mysticism, Tel Aviv, MOD Books, 1993.
________, The Heart and the Fountain, An Anthology of Jewish Mystical Experiences, New York, Oxford University Press, 2002.
________, The 'Unique Cherub' Circle, Tübingen, J.C.B. Mohr, 1999.
DENNIS, G.:
The Encyclopedia of Jewish Myth, Magic, and Mysticism, St. Paul, Llewellyn Worldwide, 2007.
ÉLIPHAS LÉVI:
Mysteries of the Qabalah,Weiser Books 2000.
FINE, LAWRENCE, (éd.):
Essential Papers in Kabbalah, New York, NYU Press, 1995.
________, ed., Judaism in Practice, Princeton N.J., Princeton University Press, 2001.
________, Physician of the Soul, Healer of the Cosmos, Isaac Luria and his Kabbalistic Fellowship, Stanford, Stanford University Press, 2003.
________, Safed Spirituality, Mahwah, N.J., Paulist Press, 1989.
FORTUNE, DION:
The Mystical Qabalah, Weiser Books 2000.
FRICK, R. H. KARL:
Die Erleuchteten. Gnostisch-theosophische und alchemistisch-rosenkreuzerische Geheimgesellschaften bis zum Ende des 18.Jahrhunderts ein Beitrag zur Geistesgeschichte der Neuzeit. Akademische Druck- und Verlagsanstalt, Graz 1973.
GEORGES LAHY, Dictionnaire encyclopédique de la Kabbale, éditions Lahy, 2005.
ABRAHAM S.:
Dictionnaire encyclopédique de la Kabbale, éditions Lahy, 2005.
GIKATILLA, JOSEPH:
Les portes de la lumière, traduction Georges Lahy, éditions Lahy, 2001.
GRAMLICH, RICHARD:
“Abu l-Husayn an-Nuri.” In Scheiche des Westens. Vol. 1 of Alte Vorbilder des Sufitums, 381-446, Wiesbaden: Harrassowitz, 1995.



HALKIN, ABRAHAM S.:
The Judeo-Islamic Age, in Great Ages and Ideas of the Jewish People, ed. Leo Schwarz, ,New York, Random House, 1956.
________, Epistles of Maimonides: Crisis and Leadership, *The Jewish Publication Society*, New York 1992
IDEL, MOSHE:
Kabbalah, New Perspectives, Yale University Press 1990.
________, Absorbing Perfections: Kabbalah and Interpretation, New Haven: Yale University Press, 2002.
KAPLAN, GREGORY B.:
Review of: The Compunctious Poet: Cultural Ambiguity and Hebrew Poetry in Muslim Spain, Ross Brann, Johns Hopkins UP, 1991
KIENER, RONALD:
Ibn Arabi and the Qabbalah, A Study of Thirteenth Century Iberian Mysticism, Studies in Mystical Literature II, Volume 2, Number 2, 1982.
MAIER, JOHANN:
Die Kabbalah. Einführung – Klassische Texte – Erläuterungen. Verlag C.H. Beck, München 1995.
MATT, DANIEL:
Zohar: Annotated and Explained. Woodstock, Vt.: SkyLights Paths Publishing Co., 2002.
MCGAHA, MICHAEL:
Medieval Encounters III, 1997.
MOPSIK, CHARLES:
Chemins de la Cabale, Vingt-cinq essais sur la mystique juive, Éditions de l'éclat, Paris-Tel Aviv, 2004.
NASR, SEYYED HOSSEIN, LEAMAN OLIVER:
History of Islamic philosophy, Routledge, UK 1996.
NÛRÎ, ABÛ AL-HASAN:
Maqâmât al-Qulûb, Esmaîl Sa'âdat (éd.), Téhéran, Iran 1979.
PALACIOS, M ASÍN:
The Mystical Philosophy of Ibn Masarra and His Followers, trans. E.H. Douglas and H.W. Yoder, Leiden: Brill 1972.
REGARDIE, ISRAEL:
Cris Monnastre, Carl Weschcke, The Golden Dawn, The Original Account of the Teachings, Rites, and Ceremonies of the Hermetic Order, Llewellyn Publications 2002.
MYER, ISAAC,:
Qabbalah, New York, Samuel Weiser, 1970.
NWYIA, PAUL :
"Textes Mystiques Inedits d'Abu-l-Hasan al-Nuri (m. 295/907)." Melanges de l'Universite Saint-Joseph 44:9 1968.
SCHOLEM, GERSHOM:
Encyclopaedia Judaica (version en linge).
________, Major Trends in Jewish Mysticism, New York, Schocken Books, 1971.
________, Origins of the Kabbalah, New Jersey, The Jewish Publication Society, 1987.
________, Die jüdische Mystik in ihren Hauptströmungen, Suhrkamp Taschenbuch Wissenschaft. 330,. 1 Auflage. Suhrkamp Verlag, Frankfurt am Main 1980.
STRAUSS, LEO & GERSHOM SCHOLEM:

Philosophie et cabale, correspondance 1933-1973, Paris-Tel Aviv, Éditions de l'Éclat, 2006.
WASSERSTROM, STEVEN:
Journal of Jewish Thought and Philosophy III, New York 1998.
________, Sefer Yesira and Early Islam, A Reappraisal, Journal of Jewish Thought and Philosophy III, New York 1993.
WOLFSON, ELLIOT:
Language, Eros Being, Kabbalistic Hermeneutics and Poetic Imagination, New York, Fordham University Press, 2005.
________, Through a Speculum That Shines, Vision and Imagination in Medieval Jewish Mysticism, Princeton, Princeton University Press, 1994.
________, Venturing Beyond, Law and Morality in Kabbalistic Mysticism, Oxford, Oxford University Press, 2006.

LES SOURCES EN HÉBREU:

טוני לביא (TONY LEVY)
עקיבא אורצל, אלוהים, הרב והפילוסוף – סודות הבריאה בספר הזהר ובתורת הארי ,
זמורה ביתן 2005.
ישעיה תשבי (YESHAYA TISHVI)
משנת הזוהר, כרכים א-ב, ירושלים, מוסד ביאליק, תשיז-1957, תשכא-1961.
משה אידל (MOSHE IDEL)
קבלה - היבטים חדשים, תל אביב וירושלים, הוצאת שוקן, תשנג-1993.
משה הלברטל (MOSHE HALVIRET)
סתר וגילוי, הסוד וגבולותיו במסורת היהודית בימי הביניים, יריעות ב, 2001.
משה חלמיש (MOSHE HALEMISH)
מבוא לתורת הקבלה, ירושלים, הוצאת ספרית אלינר ההסתדרות הציונית, 1991

